

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال دوم، شماره پنجم، بهار و تابستان ۱۳۹۰

ص ۹۳-۱۰۸

ارتباط و تمایز برهان نظم با برهان غایی و نظام احسن وجود

فرح رامین*

چکیده

برهان نظم، در پیشینه غربی آن، با تقریرهای بسیار متفاوتی روبه‌روست؛ به گونه‌ای که این تقریرها گاه با یکدیگر تفاوت ماهوی یافته‌اند. برهان نظم، برهانی ائی و پسین در اثبات وجود خداوند است که از طریق تمثیل یا استقراء و با تکیه بر مصادیق جزئی یا کلی نظم در طبیعت در پی اثبات ناظمی هوشمند است، اما در تقریرهای غربی این برهان - از آنجا که مفاهیم نظم و غایت ارتباطی استوار دارند - مفاهیم غایت‌مندی افعال الهی، غایت‌مندی طبیعت، نظم در طبیعت و نظام احسن آن، با یکدیگر یکسان پنداشته شده و خلط آشکاری بین برهان نظم با براهین غایی و نظام احسن وجود رخ داده است. رسالت این مقاله آن است که با بررسی نظم در جهان آفرینش بر مدار هماهنگی اجزای یک مجموعه (برهان نظم)، بر مدار علت غایی (برهان غایی) و بر مدار نظام احسن (برهان نظام احسن وجود) ارتباط و تمایز این سه نوع استدلال را آشکار نماید.

واژه‌های کلیدی

غایت‌مندی طبیعت، غایت‌مندی افعال الهی، نظم در طبیعت، نظام احسن وجود.

مقدمه

اندیشمندان، برای اثبات وجود خداوند، مهم به شمار

می‌آید.

سیر تاریخی برهان نظم در غرب به روشنی

مشخص می‌نماید که این برهان در نزد بسیاری از

آیا این نام‌های متعدد تعابیر مختلف از یک برهان هستند و تقریرهای مختلف برهان نیز تمایز ماهوی ندارند؟ یا اینکه می‌توان بین آنها اختلاف ماهوی یافت، حتی اگر نام واحدی بر آنها اطلاق شود؟

حقیقت آن است که برخی تقریرهای غربی این برهان چون راه هدفداری آکوئیناس، غایت‌انگاری ارسطویی و برهان هماهنگی پیشین بنیاد لایب نیتز اختلاف ماهوی با سایر تقریرها دارند و آشکارا، در این براهین، مفاهیم «غایت‌مندی افعال الهی» و «غایت‌مندی طبیعت»، با مفهوم «نظم طبیعت» درهم تنیده و عدم تفکیک آنها، گاه برخی محققان معاصر اسلامی را نیز به اشتباه انداخته است.

نکته حائز اهمیت که رسالت این مقاله بر مبنای آن نهاده شده، آن است که هر چند تبیین‌های غایی و غایت‌انگاری در بررسی و مطالعه جهان، زمینه‌ای مناسب را برای ارائه برهان نظم فراهم می‌آورد - زیرا عنصر غایت‌مندی در این برهان بسیار پر اهمیت است - اما وجود نظم و انتظام در جهان چیزی غیر از غایت‌مندی عالم است و از همین روست که در کلام اسلامی، تمایز دقیقی میان براهین علت غایی، غایت‌مندی موجودات خارجی، غایت‌مندی افعال الهی با «برهان نظم» قائل شده‌اند.

روشن است که این سلسله بحث‌ها را نمی‌توان برهانی بر وجود خدا پنداشت. در عرف فلسفه اسلامی، معمولاً در مباحث «الهیات بالمعنی الاخص» در جایی که ادله اثبات وجود یا صفات خداوند مطرح می‌شود، برخی فلاسفه مسلمان، به برهان نظم پرداخته‌اند. اصولاً در فلسفه و کلام اسلامی، نگرشی کلی و از بالا به پایین به جهان آفرینش وجود دارد؛ ابتدا با مبانی استدلالی و عقلی، عوالم وجود مطرح

توماس آکوئیناس، اولین تقریر مشهور و منسجم از این برهان را ارائه کرد، اما خاستگاه توجه به نظم طبیعت در یونان و حتی فلاسفه پیش از سقراط بود. رویکرد به تبیین‌های غایی و غایت‌انگاری در طبیعت از زمان سقراط آغاز شد و در دوران ارسطو به اوج شکوفایی خود رسید. برهان نظم با افول تبیین‌های غایی و گسترش فزاینده تبیین‌های مکانیکی در قرن هفدهم جایگاه خود را حفظ کرد و پلی میان علم و دین به شمار آمد. با پیشرفت علوم، این برهان نیز در کشاکش تقریرهای مختلف قرار گرفت. تقریرهای تمثیلی بر نظم جزئی جهان و هماهنگی بین اجزا با غایات در پدیدارهای خاص، به تدریج جای خود را به تقریرهای استقرایی داد که بر نظم کلی جهان مبتنی است. از این رهگذر، این برهان، نام‌های متفاوتی یافت، مانند برهان هدفمندی یا هدفداری،^۱ برهان نظم یا طرح و تدبیر،^۲ برهان غایی،^۳ برهان طبیعی - کلامی.^۴

در دوران معاصر نیز اختلاف بر سر نام برهان بالا گرفت. نورمن کمپ اسمیت آن را (Argument to design) نامید (smart & Haldane, 1996, 23). برخی نیز متذکر شدند که باید آن را (Argument from design) نامید (Ibid: 23). آنتونی کنی پیشنهاد کرد برهان را (Argument through design) بنامند (Kenny, 1987: 75) و کسانی نام (Argument from order) بر این برهان نهادند (Everitt, 2004: 85 - 86).

1. Argument of Purposiveness.
2. Argument of Design.
3. Teleological Argument.
4. Physico - Theological Argument.

معادل واژه نظم در زبان انگلیسی Design است. این واژه در معنای اسمی کاربردهای متعددی دارد، مانند arrangement (ترتیب، آرایش)، plan (طرح و نقشه)، pattern (الگو)، intention (قصد، هدف)، order (سامان، نظام) (Wehmeier, 2003, 340).

در تمامی تعاریفی که از مفهوم نظم ارائه شده، به سه عنصر مؤلف بودن، هماهنگی و هدفداری تصریح می‌شود؛ بدین معنا که هر کدام از این عناصر سه‌گانه شرط لازم حصول نظم هستند، ولی شرط کافی به شمار نمی‌آیند و لذا تک‌تک آنها معادل با مفهوم نظم نیستند. برهان نظم با وجود شرط مؤلف بودن به تسلسل منتهی نخواهد شد، زیرا با اثبات بسیط الحقیقه بودن خداوند، دیگر مفهوم نظم درباره او صادق نیست تا آن‌گاه به دنبال ناظمی دیگر باشیم. در امر بسیط، مفهوم نظم مطرح نیست.

توجه به این نکته نیز اهمیت دارد که هماهنگی و آرایش بین اجزا و عناصر اگر محصول تدبیر و برنامه‌ریزی هدف‌دار نباشد، نظم محقق نمی‌شود. به عبارت دیگر، تنها شکلی نظم دارد که با غایت و هدفی خاص ارتباط داشته باشد. هماهنگی و ترتیبی که از طریق اتفاق و صدفه پدید آمده باشد، مفهوم نظم بر آن صادق نیست. تصادف گاهی در مقابل نظم ناشی از رابطه علت فاعلی با فعل است، این نوع تصادف انکار علت فاعلی است که به تبع آن قانون علیت نیز نفی می‌شود. این معنای تصادف بدیهی‌البطالان است.^۱ گاه تصادف در مقابل هماهنگی از سر تدبیر و برنامه است؛ این قسم تصادف به معنای نفی و انکار علت غایی است (مطهری، ۱۳۶۱، ج ۲: ۳۹ - ۴۰).

می‌شود و بعد نهایت زیبایی و حسن را از ذات باری تعالی - که جمال مطلق است - به عوالم بعدی از جمله عالم مادی محسوس سرایت می‌دهند و اثبات می‌نمایند که موجودات عالم هستی، در غایت و نهایت نظم و حسن هستند، در حالی که برهان نظم سیری از طبیعت به ماوراء طبیعت است و با اثبات نظم در عالم طبیعت، به اثبات وجود یا برخی صفات باری تعالی پرداخته می‌شود.

۱. اثبات نظم در جهان آفرینش بر مدار هماهنگی اجزای یک مجموعه (برهان نظم)

آدمی، نظم را به گونه اجمالی می‌شناسد و می‌تواند تفاوت نظم را با بی‌نظمی درک کند و شیء منظم را از اشیایی که دارای طرح نیستند، باز شناسد، اما تعریف دقیق مفهوم نظم و تبیین چیستی آن کار دشواری است که باید بدان پرداخته شود تا در تعیین مصادیق این مفهوم اشتباهی رخ ندهد. نظم مورد نظر در برهان نظم چنین تعریف می‌شود:

۱. نظم، هماهنگی بین چند عنصر و یا عضو است. هماهنگی در مقابل هرج و مرج، مفهومی آشکار دارد و همواره بین چند امر در ارتباط با یک هدف و غرض است (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲۲۷).

۲. نظم؛ یعنی تناسب یا هماهنگی هدفدار (Alston, 1967, vol 8: 84).

۳. النظم عبارة عن الترابط و التعاون بین أجزاء مجموعه واحد لتحقیق هدف معین بحیث یکون کل جزء فی هذه المجموعة مکملاً و بحیث یکون فقدان کل جزء موجباً لأن تفقد المجموعة الاثر المترتب علیها و الهدف المتوخی منها (سبحانی، ۱۴۰۵ هـ ق: ۱۵۷).

هر معلولی که فاقد غنای ذاتی باشد، دارای علت غایی است.

علاوه بر سه عنصر اصلی در مفهوم نظم. این مفهوم با ملاک‌های متعدد اقسام می‌یابد که برخی از این اقسام نظم مورد نظر برهان نیستند: نظم را به اعتبار هدف و غایت به سه نوع تقسیم کرده‌اند: زیبایی‌شناختی، علمی، غایت‌شناختی (Alston, 1967: 84). هر سه نوع نظم می‌تواند در براهین اثبات وجود خدا به کار برده شود، اما به نظر می‌رسد نظم غایی، مناسبترین قسم در برهان نظم باشد زیرا با تعریف خاص ما از نظم تطابق کامل دارد.

مفهوم نظم به اعتبار پیوند و ارتباط بین اشیای مختلف که شرط پیدایش مفهوم نظم است به نظم اعتباری، نظم صناعی و نظم طبیعی و تکوینی تقسیم شده است (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲۹ - ۳۱، ۲۲۷ - ۲۲۸). محور بحث در برهان نظم، نظم طبیعی و تکوینی است، زیرا در نظم صناعی مجموعه وحدت حقیقی ندارد، بلکه تنها دارای وحدت صناعی است و نظم اعتباری نیز تنها قرارداد معتبران است و با تغییر اعتبار متفاوت خواهد شد.

مفهوم نظم به اعتبار پیوند و ارتباط بین اشیای مختلف به گونه‌ای دیگر نیز تقسیم شده است: نظم طبعی و نظم قسری (مطهری، ۱۳۷۵، ۱۹۱ - ۱۹۵). معنای مناسب با برهان، نظم طبعی است، زیرا نظم قسری در واقع همان نظم صناعی است. در صورتی که اثبات شود، در جهان طبیعت نظم طبعی وجود دارد، می‌توان از طریق آن نه تنها ناظم، بلکه خالق را نیز اثبات کرد (مطهری، بی تا، ج ۱: ۶۶).

سویین برن نظم را به اعتبار نوع هماهنگی بین اجزای یک مجموعه به دو نوع تقسیم کرده است:

داروین نیز در نظریه انتخاب طبیعی، همین معنا را از تصادف ارائه کرده است؛ یعنی نفی طرح، نقشه و برنامه‌ریزی پیشین.

توضیح اینکه گاهی اصطلاح «by chance» به کار برده می‌شود تا نشان دهد حادثه براساس طرح و نقشه پیشین واقع نشده است؛ مثلاً اگر دو نفر، مستقل از یکدیگر تصمیم بگیرند در کنفرانسی شرکت کنند و از سر تصادف یکدیگر را در این کنفرانس ببینند، دیدار تصادفی آنها به معنای آن است که آن دو، این دیدار را از پیش طراحی نکرده‌اند، اما این امر بدین معنا نیست که هیچ تبیینی از علت ملاقات آنها وجود ندارد. بنابراین اصطلاح «by chance» در این گونه موارد، علل فاعلی را انکار نمی‌کند.

البته، گاه اصطلاح «by chance» به کار می‌رود تا وقایعی را بیان کند که هیچ تبیینی ندارند. برای مثال، بنابر اصل هایزنبرگ^۲، وقایع زیر اتمی^۱ هیچ تبیینی ندارند و شانس محض^۲ هستند. تصادف در مقابل مفهوم نظم، این مفهوم را دربر ندارد (Hambourger, 2003: 262).

عناصر هدفداری آن‌چنان در تعریف نظم پراهمیت است که برخی چون آکوئیناس از برهان نظم به عنوان «راه هدفداری» یاد می‌کنند و در تاریخ فلسفه غرب در اکثر موارد، برهان غایی را همان برهان نظم می‌شمارند، در حالی که برهان نظم علاوه بر مفهوم هدفمندی، بر دو عنصر مؤلف بودن و هماهنگی و همکاری داشتن نیز تکیه دارد. از این روی، در برهان غایی امر بسیط نیز ضرورتاً دارای غایتی است، زیرا

1 . Subatomic.

2 . mere hap.

در حالی که این تشابه و تماثل آن قدر نیست که بتوان حکم یکی را بر دیگری سرایت داد. ما مصنوعات بشری را تجربه کرده‌ایم و همواره دیده‌ایم که از طریق صانع عاقلی ایجاد شده‌اند، اما درباره عالم چنین تجربه‌ای نداریم. عالم یگانه و منحصر به فرد است (Hume, 1943: 144) و نیز در گفت‌وگوی هفتم در کتاب *محاورات در دین طبیعی*، عواملی دیگر برای توجیه نظم طبیعت، غیر از طرح و تدبیر مانند تولید مثل، رویش، غریزه و... را نیز پیشنهاد کرد (Ibid: 178) و فرضیه اپیکوری را نیز برای توجیه نظم کارا دانست (182-183). پس از هیوم نیز داروین با تئوری «انتخاب طبیعی» خویش و از طریق سه مفهوم اساسی تغییرات تصادفی، تنازع بقا و بقای انبساط، تقریرهای تمثیلی این برهان را به مناقشه‌ای جدی کشید. انتقادهای هیوم، غالباً متوجه نظم‌داری طبیعت (صغرای برهان) بود، ولی تئوری داروین به منزله تفسیری تازه از نظم‌داری طبیعت، مدبرانه بودن آن را (کبرای برهان) مخدوش کرد.

مناقشه‌هایی که هیوم و داروین بر پیکره برهان نظم وارد کردند، موجب شد متفکران در مقام یافتن برون‌شدهی برآیند. برخی به پاسخ‌گویی شبهات پرداخته، از استدلال‌های تمثیلی دفاع کردند؛ ولی اغلب مدافعان برهان نظم تفاسیر استقرایی را برگزیدند. نظم مبتنی بر استقرا با نظر در عالم و توجه به مجموعه قراین و تکیه بر حساب احتمالات، یکتاپرستی را به عنوان محتمل‌ترین جهان‌بینی می‌پذیرد.

تقریرهای جدید برهان نظم که به تقریرهای استقرایی مشهورند، برخلاف تفاسیر کلاسیک که بر موارد خاص از نظم در جهان تکیه دارند، بر

نظم‌های مکانی و نظم‌های زمانی (Swinburne, 1979, 100-102, 1988). همه موارد تجربی نظم، یکی از این دو نوع یا هر دو گونه آن را آشکار می‌کند؛ اما سوین برن معتقد است که تنها باید نظم‌های زمانی مقدمه برهان نظم قرار گیرند. نظم‌های زمانی که بر اثر قوانین طبیعی موجود در طبیعت ایجاد شده، نه نظم‌هایی که بشر آنها را پدید آورده است.

بحث تفصیلی درباره اقسام نظم و نظم مورد نظر در برهان نظم را به مقاله‌ای دیگر وامی‌گذاریم. تنها نکته‌ای که باید ذکر کنیم آن است که اقسام نظم در تقسیمات مذکور برای مفهوم نظم، در بعضی موارد حصر عقلی نیست و شاید برخی از اقسام در هم تداخل نیز داشته باشند.

پیچیدگی مفهوم و تنوع اقسام نظم باعث شده است که این برهان تقریرهای متفاوتی نیز داشته باشد. این تقریرها را می‌توان در دو گروه عمده، تقریرهای تمثیلی و استقرایی جای داد:

تفاسیر کلاسیک برهان نظم در غرب مانند راه هدف‌داری آکوئیناس و برهان ساعت‌ساز پبلی استدلال‌های تمثیلی هستند که بر شباهت بین مصادیق گوناگون نظم در جهان طبیعت با مصنوعات بشری تکیه دارند. این گونه براهین، مصادیقی از نظم مشهود در طبیعت را یکی از مقدمات استدلال خود برمی‌گزینند و سعی دارند ناظمی هوشمند را از طریق آن اثبات کنند.

تقریرهای تمثیلی نظم در معرض انتقادهای بسیار مهمی واقع شد. اشکال‌های هیوم بر این نوع استدلال‌ها و نظریه تکامل داروین تقریباً این برهان را ناکارآمد کرد. هیوم قوت استدلال‌های تمثیلی را در گرو تشبیه آثار طبیعت با مصنوعات انسانی دانست،

ویژگی‌های عام و کلی جهان طبیعت تأکید دارند، مانند این واقعیت که جهان به مثابه یک کل، نظم را آشکار می‌کند و ثوابت بنیادین فیزیک در طبیعت وجود دارند که هماهنگی شگفت‌آور و تناسب خاص بین آنها حیات را بر روی کره زمین رقم می‌زنند (Swinburne, 1979: 131).

برخی اندیشمندان غربی با تمایز بین نظم در موارد جزئی و نظم در موارد کلی، برهان نظم و غایی را از یکدیگر تفکیک می‌کنند.

دیوید پاپلین معتقد است که برهان غایی برخلاف برهان نظم بر انواع رویدادهای جزئی متمرکز نیست، بلکه در پی تشخیص خصیصه کل است (Pailin, 1986: 169). پل دیویس نیز بر همین تمایز تکیه می‌کند، اما می‌گوید:

برهان غایی همان برهان نظم است، با این تفاوت که برهان غایی علاوه بر نظم ساده، به نظم کلی نیز توجه دارد (Davies, 1983: 165).

ویلیام آلستون از برهان غایی به عنوان «برهان آوردن از جهان به عنوان یک کل» یاد می‌کند (Alston, 1967, vol 8: 86).

در میان متفکران مسلمان - به خاطر ابهاماتی که در کارکرد برهان نظم وجود دارد و به دلیل آنی بودن و تکیه بر استقرا یا تمثیل، یقین منطقی به بار نمی‌آورد - فیلسوفان مشهوری چون ملاصدرا و ابن‌سینا به این برهان کمتر توجه داشته‌اند. با این حال قلیلی از متفکران مسلمان مثل کندی (۱۹۵۰م: ۲۱۵)، غزالی (بی‌تا، ج ۱: ۱۳۷) و ابن‌رشد (۱۹۹۸م: ۷۹ - ۸۳ و ۱۶۲ - ۱۶۶)، از این برهان برای اثبات وجود خداوند و کثیری از فلاسفه و متکلمان مانند شیخ طوسی (۱۳۵۸: ۷۰)، علامه حلی (۱۳۷۰: ۱۰۸) و لاهیجی

(بی‌تا: ۵۰۹)، برای اثبات پاره‌ای از صفات (چون علم و حکمت) یاری جسته‌اند، و برخی نیز آن را از جمله دلایل اقناعی دانسته‌اند که برای تعمیق ایمان قلوب مؤمنان، سهم عمده‌ای را ایفا می‌کند (فخر رازی، ۱۴۰۷ هـ.ق، ج ۱: ۲۳۹ - ۲۴۸).

در سال‌های اخیر بزرگانی چون شهید مطهری (۱۳۵۷: ۱۷۳ - ۱۹۷؛ ۱۳۵۰، ج ۵: ۷۹ - ۱۵۳)، شهید صدر (۱۴۰۲ هـ.ق: ۴۰۳ - ۴۱۳) و آیت‌الله جعفر سبحانی (۱۴۱۱ هـ.ق: ۳۳ - ۴۹ و ۵۵ - ۵۹) بر تقریرهای استقرایی این برهان تأکید ورزیده‌اند.

۲. اثبات نظم در جهان آفرینش بر مدار علت غایی (برهان غایی)

از ویژگی‌های برجسته فلسفه ارسطو غایت‌انگاری طبیعت است. او تمام طبیعت را نظامی هماهنگ و دارای علت غایی می‌داند و معتقد است، طبیعت دقیقاً مانند یک صنعتگر، مقاصد و غایات دارد. از این‌روست که هسته‌های بلوط می‌خواهند و می‌کوشند تا درختان بلوط گردند. غایت‌انگاری ارسطو دارای تبیین‌های متفاوتی است: ۱. ساختار جهان طرح و نقشه الهی دارد؛ ۲. جهان حاصل کار خود آگاهانه هریک از موجودات در جهت غایت است؛ ۳. کوشش ناخودآگاهانه‌ای در طبیعت به سوی غایات وجود دارد.

اکثر مفسران ارسطو، غایت‌مندی عالم را به شیوه سوم تفسیر کرده (Copleston, 1962 - 1963, vol 1: 319) و تأکید می‌کنند غایت‌شناسی ارسطو، نوعی جهان‌شناسی دینی نیست (نوسبام، ۱۳۷۴: ۷۳). غایت‌مندی در نزد ارسطو «غایت درونی» و ناآگاهانه است. درخت سیب وقتی به غایت یا هدف خود

اصل غایت‌مندی عالم وجود خداوند مدبری را نتیجه می‌گیرد:

ملاحظه می‌کنیم فعل اشیایی مانند اجسام طبیعی، که شعور ندارند، دارای غایتی است. نشانه این مطلب (غایت‌مندی اشیا) آن است که این اشیا همواره یا غالباً، به یک گونه عمل می‌کنند، چنانکه به بهترین نتیجه دست می‌یابند. بنابراین، روشن است که این اشیا نه به صورت تصادفی، که براساس طرح و تدبیر به غایت خود می‌رسند، اما شیء بی‌شعور نمی‌تواند به سوی غایتی حرکت کند، مگر آنکه از سوی موجودی که دارای علم و بصیرت است، هدایت شود، چنانکه کمان‌دار تیر را به سمت خاصی هدایت می‌کند. در نتیجه، موجود بصیری هست که تمام اشیاء طبیعی را به سمت غایت‌شان رهنمون کند و ما این موجود را خدا می‌نامیم (Aquinas, 1992, vol 12: 12 – 13).

تقریر اکوئیناس برخلاف برهان نظم مشهور که بر ساختار و ساختمان موجودات زنده مبتنی است، بر نحوه عملکرد اشیا در طبیعت و سوق اشیا به سمت غایت به مقتضای لطف الهی بنا نهاده شده است. در این استدلال، عملکرد یکسان اشیا به نحو دائمی یا اکثری، دلیلی بر وجود طرح و تدبیر در رسانیدن آنها به غایات قرار می‌گیرد.

در فلسفه اسلامی نیز غایت‌مندی طبیعت مورد توجه قرار گرفته است. ابن‌سینا در طبیعیات شفا غایت‌مندی عالم را به تفصیل اثبات می‌کند و به احتجاج با منکران می‌پردازد، در حالی که در آثار خود اشاره آشکاری بر برهان نظم ندارد. او بر قول ذیمقراطیس که عالم و کائنات را اتفاقی برمی‌شمرد، چنین خرده می‌گیرد که اگر عالم اتفاقی بود، ما همیشه آن را در یک کانال و مجرای واحد نمی‌دیدیم.

می‌رسد که به کمال رشدی که پذیرای آن است؛ یعنی کمال صورت خود، رسیده باشد. مراد ارسطو از این غایت‌انگاری، تمایل ذاتی است که بالقوه در درون دانه بلوط (برای مثال) وجود دارد تا او با حرکت خویش این قوه را به فعلیت برساند و درخت بلوط گردد، یا آنکه میل ذاتی در سنگ وجود دارد تا به سمت مقر طبیعی خویش حرکت کند. غایت‌انگاری طبیعت از نظر ارسطو درونی است و آن را به ناظمی ماورایی نسبت نمی‌دهد. وی در هیچ‌یک از متونش اشاره‌ای به الهی بودن طرح و نقشه جهان ندارد.

جهان‌شناسی ارسطویی و الهیات مسیحی، در قرون وسطی در هم آمیخت و دیدگاه‌های نو درباره طبیعت و خدا پدید آمد، طبیعت براساس هدف و غایت تبیین شد؛ به گونه‌ای که تبیین اشیا از توجه به جهت وجود آنها قابل تفکیک نبود (ژیلسون، ۱۳۶۶: ۱۶۵ – ۱۶۶). توماس آکوئیناس از فیلسوفان نام‌آور در قرون وسطی است. وی برای اثبات وجود خداوند، پنج برهان اقامه می‌کند (هیگ، ۱۳۷۲، ۹۷) که زمینه هر پنج برهان او نفوذ اندیشه‌های فلسفی مسلمانان، به‌خصوص ابن‌سیناست. هرچند که خود وی اشاره‌ای به این امر ندارد و حتی به گفته ژیلسون براهین جهان‌شناختی‌اش را به یحیای دمشقی ارجاع داده است (مجتهدی، ۱۳۸۵: ۲۳۷). امیل برهیه آن را به ابن‌رشد نیز استناد می‌دهد (برهیه، ۱۹۸۸م: ۱۸۰) ولی در تاریخ فلسفه‌اش از تأثیرگذاری حکیمان مسلمان به‌ویژه اندیشه سینوی در جهان غرب نام می‌برد (برهیه، ۱۳۷۷: ۱۴۵).

توماس، در پنجمین راه خویش بر اثبات وجود خدا، استدلالی براساس نظم غایی طبیعت پایه‌ریزی کرده است و نام آن را برهان هدف‌داری می‌نامد و از

نظام کائنات دائمی و یا اکثری هستند، پس غایتی دارند و تصادفی و اتفاقی نیستند (ابن سینا، ۱۴۰۶ق: ۶۷).

ملاصدرا نیز فیلسوفی است که با استدلالی مشابه، بر غایت‌مندی طبیعت تأکید می‌ورزد. وی با توجه به مبانی فلسفی خود، همه اجزای عالم را غایت‌مند می‌شمرد. آن‌گاه از کسانی یاد می‌کند که منکر علت غایی هستند. آنان معتقدند طبیعت فکر و شعور ندارد؛ بنابراین، که هر فاعل فاقد اندیشه، فاقد هدف و غایت است، پس نتیجه می‌گیرند که طبیعت دارای هدف و غایتی نیست.

ملاصدرا در پاسخ به این منکران بیان می‌کند که شرط برای غایت داشتن، وجود ارتباط ضروری بین فعل و اثر آن است، نه وجود علم فاعل. رابطه ضروری میان فعل و اثر به معنای سنخیت بین علت و معلول است؛ مراد این است که حوادث طبیعی از روی قصد فاعل قریب طبیعی به وجود نیامده‌اند؛ بلکه معلول‌های با واسطه خدای متعال هستند و با توجه به حکمت الهی همگی هدف‌مند و متعلق اراده الهی‌اند. هدف و غایت داشتن، ضرورت ندارد که با اندیشیدن همراه باشد و تنها برای انتخاب یکی از غایات مورد لزوم باید اندیشه کرد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۷: ۲۵۷). صدرا با تأکید بر غایت‌مندی طبیعت، سلسله غایات را به غایه‌الغایات ختم می‌کند. (پیشین: ۲۸۴ - ۲۸۵؛ ملاصدرا، ۱۳۶۲: ۱۴۴ - ۱۵۳).

ملاصدرا براساس نظریه اصالت وجود، غایت‌داری جهان را برهانی می‌کند. وی بعد از اثبات وجود ملائکه (قوای عقلی)، از طریق غایت‌داری حرکات طبیعی به اثبات یک غایت عقلی می‌پردازد:

برای هر حرکتی، بالطبع غایتی است و برای هر غایتی، غایت دیگری، تا آن‌جا که سرانجام به وجود غایت عقلانی منتهی گردد، زیرا در هر موجود ناقصی دو نیروی غریزی به نام عشق و شوق وجود دارد که خدای بزرگ در نهاد وی قرار داده تا با نیروی عشق، کمال نخستین را حفظ کند و با نیروی دوم کمال دومین را بطلبد. آن‌گاه بدین وسیله؛ یعنی درخواست و تقاضای سافل از عالی و توجه و عنایت و فیض عالی به سافل، نظام عالم وجود مرتب و منظم گردد (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۱۵).

وی تحت تفریع عرشی می‌نویسد:

پس همه حرکات طبیعی، نباتیه و حیوانیه به خیر اقصی منتهی می‌گردند که غایت زمین و آسمان است و ملکوت (باطن) اشیا در دست با کفایت اوست. مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (هود: ۵۶).

صدرا در کتاب اسفار نیز براساس مبانی فلسفی خود از طریق برهان غایی بر وجود خداوند استدلال می‌کند. تبیین این برهان با تکیه بر اصالت وجود و اشتدادی و طولی بودن مراتب وجود است و آنچه از نظر صدرا به غایه‌الغایات منتهی می‌شود، «وجود» است:

هر مرتبه‌ای از وجود به کمال گرایش دارد. خدا برترین کمال است، پس غایت قصوی و غایه‌الغایات هر مرتبه‌ای از وجود نیز هست^۳ (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳: ۱۴۸).

حال با توجه به اینکه عالم طبیعت مرتبه نازله وجود است، گرایش به کمال و غایت خویش دارد. صدرا، برای تصویری از غایت‌مندی در طبیعت چنین استدلال می‌کند که عالم وجود با تمام مراتب آن

وجود غایت را برای همه موجودات و پدیده‌ها، حتی موجوداتی که غنای ذاتی ندارند، اثبات می‌کند؛ اما برهان نظم مشهور بر مدار هماهنگی اجزای یک مجموعه مؤلف که اجزای آن در راستای غایت و هدفی است، اقامه می‌گردد.

۳. اثبات نظم در جهان آفرینش بر مدار نظام احسن وجود

در قرون وسطی، اکوئیناس از اصل غایت‌مندی عالم، گاه وجود خداوند مدبری را نتیجه می‌گیرد و در مواردی نیز این غایت‌مندی را دال بر حکمت خداوند می‌داند. او پس از مطرح کردن این سؤال که آیا جهان مدبری دارد، ادله منکران وجود تدبیر در عالم را مطرح می‌کند و به دفاع از مفاد کتاب مقدس - که می‌گوید: «اما تو ای پدر به حکمت بالغه خویش حاکم بر کل اشیاء هستی» (کتاب حکمت ۱: ۱۴) - چنین استدلال می‌کند که انکار وجود تدبیر در عالم به دو وجه زیر باطل و مردود است (اکوئیناس، ۱۳۶۲، ج ۱: ۳۲ - ۳۳):

وجه اول: از مشاهده ذات اشیاء حاصل می‌شود؛ زیرا اشیا در طبیعت همواره یا بیشتر اوقات دارای بهترین نظام هستند؛ از آن روی که حکمت و تدبیری طبیعت را به غایت خیری سوق می‌دهد؛ همان تدبیری که منظور ماست. بنابراین، نظم مستمر و پویایی که در اشیا می‌بینیم، خود دال بر آن است که تحت تدبیر مدبری هستند؛ مثلاً چون پا به خانه‌ای می‌گذاریم که به نظام تمام آراسته است، از نظم آشکار آن پی به ناظم مدبری می‌بریم.

وجه دوم: از ملاحظه لطف الهی - که موجد اشیا در عالم امکان است - برمی‌آید که از فاعل احسن جز

یکپارچه و مرتبط با هم است. عالم جسم (که مرتبه نازل است) از مراتب عالی‌تر بریده نیست و براساس این مبنا که هرگونه وجود رابطی ارتباط با وجود مستقل دارد و این ارتباط در هیچ مرتبه‌ای قطع نمی‌شود (پیشین، ج ۵: ۳۴۹)؛ مراتب عالی وجود نسبت به مراتب نازل حضور دارند.

صدرالمآلهین، از آن‌جا که گرایش به غایت از جانب ذوالغایه مبتنی بر مجهز بودن به نوعی علم است، نوعی علم را برای جسم اثبات می‌کند، اما نه از باب اینکه جسم بما هو جسم دارای درک باشد، بلکه از باب اتصال دائمی جسم به عالم مافوق خود، یعنی عالمی که علم در آن ضروری و واجب است. بنابر اصل اتصال تمام هستی و نیز اتصال مراتب عالی وجود با این جزء مادی، عقل به تدبیر جسم می‌پردازد و همین عقل است که درک دارد و آن جزء را به غایت خویش می‌رساند (پیشین، ج ۳: ۲۶۶).

بنابراین، صور وجود جسمانی دو جنبه دارند: جهتی عقلی که با نظر به این جنبه است که طبیعت به سمت کمال می‌رود و جنبه جسمانی که نه تنها کمال‌جویی ندارد، بلکه هالک است (پیشین، ج ۶: ۱۷۰ - ۱۷۱: ۱۹۸).

برخی از اندیشمندان معاصر سعی کرده‌اند برهان نظم را صرفاً بر مدار علت غایی و ربط علت غایی با معلول تفسیر کنند (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲۴۰ - ۲۴۲)؛ اما این استدلال بر فرض تمامیت، خود برهانی مستقل از برهان نظم است که کاملاً قرین با تحلیل‌های فلسفی است و نسبت به یک امر بسیط نیز جریان دارد. براساس این برهان، هر فعل به تنهایی نیز غایت دارد و نظیر برهان حرکت، حدوث و یا امکان با نظر به یک فعل خاص نیز می‌تواند اقامه شود و

آنها کاملاً مطابق یکدیگر است. منادهای معروف لایپ نیتز با آنکه هیچ روزنه‌ای به بیرون ندارند، به گونه‌ای کاملاً هم‌آهنگ عمل می‌کنند و این به خاطر نظمی است که خداوند قبلاً برقرار کرده تا آنها این‌گونه هم‌آهنگ عمل کنند (Copleston, 1962 – 1963, vol Iv: 325).

در هر دو استدلال لایپ نیتز به وضوح ناظم، پیش‌فرض محسوب می‌شود، بنابراین، اگر از نظمی این‌چنین بخواهیم به وجود ناظم پی ببریم، مصادره به مطلوب خواهد بود. علاوه بر اینکه با برهان نظم مشهور نیز اختلاف ماهوی آشکاری دارد.

بحث از نظام احسن از دو طریق لمّی و ائی قابل پی‌گیری است. متفکران اسلامی، در آثار خود از طریق ائی کمتر به این امر پرداخته‌اند. برای مثال، ابن‌سینا گاهی اشاره می‌کند که نمی‌توان آثار شگفت‌آفرینش عالم و اجزای آسمان‌ها و حیوان و نبات را که صدور آنها اتفاقی نیست و به اقتضای نوعی تدبیر صورت می‌پذیرد انکار نمود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۱۵). وی با تعابیر مختلف به وجود نظام احسن در میان کل موجودات عالم امکان تصریح می‌کند و آن را از طریق لمّی اثبات می‌نماید. صدرالمتألهین نیز در بحث نظام احسن، از دو اصطلاح «منهج لمّی» و «منهج ائی» استفاده می‌کند و در منهج لمّی به تفصیل اثبات می‌کند که نظام هستی، برترین نظام قابل تصور است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۷: ۱۰۸ – ۱۱۷) و در ادامه با اشاره به وجود آثار حکمت و عنایت الهی در بخش‌های مختلف نظام هستی به طریق ائی نیز به بحث نظام احسن پرداخته است (پیشین: ۱۱۷ – ۱۴۷).

فعل احسن سر نمی‌زند. بنابراین، لطف الهی ایجاب می‌کند همان‌طور که اشیا را به وجود می‌آورد، به سوی غایاتشان نیز رهبری نماید.

وجه دوم این استدلال، پس از پذیرش وجود مدبر و فاعلیت تام او، اقتضای نظام احسن را دارد، زیرا جهان فعل خداوند است و هر فعل با فاعل خود سنخیت دارد. بنابراین، اگر آن را برای اثبات وجود مدبر به کار ببریم، مصادره به مطلوب و دور خواهد بود. همان‌گونه که آشکار است، توماس در این نحوه از استدلال نیز کاملاً تحت تأثیر اندیشه سینوی است. در بین متفکران غربی، لایپ نیتز متکلم مشهوری است که به نظم طبیعت بسیار توجه می‌نماید و جهان موجود را بهترین جهان ممکن می‌داند. او برای اثبات نظم جهان، از دو گونه برهان مدد می‌جوید:

الف) برهانی لمّی (پیشین)^۱ که از طریق اصل غایتمندی افعال الهی و خیر بودن خداوند نظام احسن وجود، ثابت می‌گردد؛ خداوند با علم مطلق خود به همه امور ممکن آگاه است و چون اراده وی همواره به خیر تعلق می‌گیرد، از بین همه امور ممکن، کامل‌ترین و بهترین آن را برمی‌گزیند. بنابراین، او بهترین جهان ممکن را خلق کرده است (لایپ نیتز، ۱۳۷۵، ۱۵۰ – ۱۵۴).

ب) برهانی ائی (پسین)^۲ که مبتنی بر اصل «هماهنگی پیشین بنیاد»^۳ است. اصل هماهنگی پیشین بنیاد، تقریری از برهان نظم به شمار می‌رود. او برای درک این هماهنگی پیشین، خداوند را به ساعت‌سازی تشبیه می‌کند که برای کار دو ساعت، در هر یک، ماشینی جداگانه چنان تعبیه کرده است که حرکت‌های

1 . a Priori.

2 . a Posteriori.

3 . system of pre – established harmony.

به بیان حکمت پاره‌ای از امور جهان پرداخته است. شیخ اشراق در پرتونامه (۱۳۷۲، ج ۳: ۶۲ - ۶۳) و فیض کاشانی در اصول‌المعارف (۱۳۶۲: ۱۷۷ - ۱۷۸) نیز از همین برهان استفاده کرده‌اند. به نظر می‌رسد مفصل‌ترین بحث درباره نظام احسن در آثار مرحوم محقق لاهیجی (لاهیجی، ۱۳۶۴: ۸۱؛ ۱۳۷۲: ۲۵۰ و ۳۱۰) یافت می‌شود.

۴. تفکیک برهان نظم از برهان غایی و برهان نظام احسن وجود

در تاریخ فلسفه غرب، عموماً براهین غایی و نظام احسن در پیشینه برهان نظم قرار می‌گیرند و در دوران جدید و معاصر با انکار علل غایی، این زنجیره استدلال‌ها برای اثبات وجود خدا رد می‌گردد. برای نمونه، دکارت که مؤسس فلسفه جدید است، بحث از علل غایی را در طبیعیات، مابعد‌الطبیعه و فلسفه ناصواب دانست:

من معتقدم بررسی‌های متعارف در باب علل غایی در فیزیک کاملاً بی‌فایده است و بررسی اهداف خداوند چیزی جز تهور نخواهد بود (Kenny, 1987: 70).

گاسندی، از معروفترین نقادان دکارت، در اعتراض به او می‌گوید که انکار علل غایی^۱ یعنی رد بهترین تبیین بر اثبات وجود خدا (برهان نظم). دکارت در پاسخ به این اشکال می‌گوید که مطالعه اجزای گیاهان و حیوانات ممکن است ما را به ستایش خداوند وا دارد، اما در باب چیستی هدفی که برای آن خداوند خلق کرده است، سخن نمی‌گوید. علم به غایت یک شیء، هرگز در باب ماهیت آن شیء راهی نمی‌گشاید. بزرگترین نقص ارسطو، شیوه

به‌طور کلی، متفکران اسلامی برای اثبات نظم و نظام مراتب وجود و بهترین نظام بودن آن از طریق لمّی به طرق مختلف استدلال کرده‌اند: واجب‌الوجود «بسیط الحقیقه» است و علم، قدرت و حیات نامتناهی او عین ذاتش به شمار می‌آیند و از آن‌جا که فاعل تام است، فعل او نیز تام خواهد بود. جهان آفرینش فعل اوست، پس نظام آن احسن و اتقن است و اگر گاهی احساس بی‌نظمی می‌شود، یا کیفیت نظم معلوم نیست، حتماً بر اثر اشتباه در بررسی یا نسبی انگاشتن آن مورد است (سبزواری، ۱۴۰۲هـ.ق: ۱۷۶).

فلاسفه برای اثبات نظام احسن از استدلال‌های دیگری نیز استفاده کرده‌اند: خداوند حکیم است و حکمت باری تعالی ایجاب می‌کند که همه موجودات به کمالات و غایات لایق خود برسند. حکمت باری در افعالش متجلی می‌گردد و بنابراین، فعل الهی عبث و بیهوده نیست. ابن‌سینا معتقد است که موجودات به اقتضای حکمت الهی بر کاملترین وجه و نیکوترین خلقی که مافوق آن متصور نیست، آفریده شده‌اند و در واقع و نفس‌الامر از آنچه که شایسته و درخور استعداد آنهاست، تخلف نشده است و اگر بهتر از این وجه ممکن بود، به همان ترتیب ایجاد می‌شدند (ابن‌سینا، ۱۳۸۸: ۲۹۴). وی ذات باری را خیر محض و نظام عالم و خیر آن را نیز صادر از سوی او می‌داند. هر یک از موجودات امکانی با نظامی شایسته از سوی باری تعالی صادر گردیده‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۷۲).

ملاصدرا نیز در اسفار به تفصیل حکمت آفرینش مخلوقات را بیان می‌کند (۱۹۸۱م، ج ۷: ۱۱۸ - ۱۲۸). در شرح اصول کافی (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۲۷۸ - ۲۹۴) و شرح هدایه اثیری (ملاصدرا، بی‌تا: ۲۴۲ - ۲۴۵) نیز

نمی پذیرفت. دکارت در «تأمل ششم» به وضوح نظم و غایت در طبیعت را می پذیرد و از ساختار دقیق و غایت‌مندی اجزای بدن انسان سخن می گوید (دکارت، ۱۳۶۹: ۹۸ - ۱۰۰)، اما در جواب به گاسندی که چرا تبیین‌های غایی را بی‌فایده می‌داند، می‌گوید: «زیرا مقاصد خدا برای ما پنهان است». نکته‌ای که باید توجه داشت، غایت‌مندی افعال الهی، چیستی غایات او و هم‌چنین غایت‌مندی طبیعت، امور کاملاً متمایزی هستند که ظاهراً در عبارات دکارت از یکدیگر تفکیک نشده‌اند. بحث از اصل وجود غایت و هدف در نظام عالم بحثی متفاوت با چیستی غایت و غایه‌الغایات در افعال است؛ چنین امری خلطی را می‌نماید که آشکارا رخ داده است. برهان نظم آن‌گونه که دکارت پنداشته، در پی اثبات وجود یا چیستی غایت در افعال الهی نیست:

دکارت در این سخن که می‌گفت تمسک به علل غایی؛ یعنی ادعای دریافتن مقاصد پنهان خداوند، در اشتباه بود. زمانی که ما پدیده‌ای را «غایت‌مند» می‌دانیم، به خوبی «غایت» آن را تشخیص می‌دهیم و گرنه گرایش به سمت آن غایت را نمی‌توانستیم درک کنیم، اما پرسش درباره چیستی غایت نیست، بلکه سؤال آن است که غایت متعلق به کیست. البته، اگر خدا غایتی فراگیر در خلق جهان دارد، آن‌گاه که بگوییم این نظم الهی است که چشم به دنبال تمرکز نور بر روی عدسی خود است، یا اینکه کبد غایتش تصفیه خون است، غایت خداوند را کشف نکرده‌ایم. ما می‌توانیم برهان نظم را تقریر کنیم، بدون اینکه ادعای شناسایی غایات خداوند را داشته باشیم (Kenny, 1987: 84).

فلاسفه و متکلمان مسلمان، گرچه به نظر می‌رسد که به برهان نظم توجه چندانی نداشته‌اند، زیرا ظاهراً

استدلالی او در باب غایات است؛ مقاصد خدا برای ما پنهان است و اگر بخواهیم در آنها تفکر کنیم، متهورانه سخن گفته‌ایم (Ibid: 71).

صریح عبارت او در تأمل چهارم چنین است: هیچ دلیلی ندارم که در وجود خدا شک کنم، زیرا پس از آنکه هم‌اکنون دریافتیم طبیعت من به غایت ضعیف و محدود است، و به عکس ذات خداوند، عظیم، احاطه‌ناپذیر و نامتناهی است، آسان می‌توانم دریابم که خداوند بر اشیا قدرت بی‌نهایتی دارد و علل آنها از دسترس ذهن من فراتر است. تنها همین دلیل کافی است تا قانع شوم که هیچ کدام از این قبیل علل، که معمولاً از غایت برگرفته می‌شود، در مورد اشیا فیزیکی یا طبیعی به هیچ روی استفاده‌پذیر نیست، زیرا خوض در غایات نفوذناپذیر خداوند و مبادرت به کشف آنها، جز با تهور برای من مقدور نیست (Descartes, 1993: 83).

دکارت معتقد است کل جهان مادی را می‌توان نظامی مکانیکی پنداشت و نیازی به طرح و یا در نظر گرفتن عللی به جز علل فاعلی نیست. او علیت غایی را برداشتی کلامی می‌دانست که حتی اگر صحیح باشد، در طبیعیات جای ندارد (کاپلستون، ۱۳۷۹: ۷۶).

در جمع‌بندی آرای دکارت در باب تبیین‌های غایی باید چند نکته بنیادین را از یکدیگر تفکیک کرد:

الف) غایت‌مندی افعال الهی؛

ب) غایت‌مندی طبیعت؛

ج) نظم طبیعت.

دکارت هیچ یک از این امور سه‌گانه را منکر نیست. او تنها دست یافتن بشر به غایات الهی را

ج ۵: ۸۴ - ۸۵). هر دو استدلال، غایت‌مندی طبیعت را بیان می‌کنند. نظم یک موجود، اشاره به هماهنگی اعضای آن و عدم تضاد و تعارض بخش‌های مختلف سازنده‌اش دارد، اما برهان هدایت به معنای این است که خداوند همان موجود منظم را به سوی مقصدی روان می‌سازد. خدا موجودات امکانی را خلق نکرده تا رهایشان سازد؛ بلکه افزون بر نظم و هماهنگی موجود در آنها، نوعی هدایت و راهنمایی مناسب با خلقت آنها را نیز تدارک دیده تا بدان وسیله رهسپار مقصدی معلوم باشند.

هر سه برهان داعیه غایت‌مندی جهان‌آفرینش را دارند. اما برهان غایی و نظام احسن این امر را از طریق مفاهیم و اصطلاحات کاملاً فلسفی به اثبات می‌رساند. البته، باید اذعان داشت که اگر علت غایی را در هستی انکار کنیم، جایی برای اثبات نظم در عالم طبیعت باقی نمی‌ماند. با وجود این، پذیرش علت غایی ما را ملزم به پذیرش برهان نظم نمی‌کند، زیرا برهان نظم تکیه بر مصادیق خارجی عالم طبیعت دارد و تکیه بر مصداق خارج، خارج از پذیرش اصل علت غایی برای جهان است. برهان غایی اثبات می‌کند که هستی، و از جمله عالم طبیعت، رو به کمال است، اما مدعی نیست که همین وضع موجود در طبیعت مصداق وجود رو به کمال است و الگوی نظام احسن و اتقن وجود، همین نظام آفرینش کنونی است. ممکن است نفس رابطه غایت و ذوالغایه را نوعی نظم بدانیم که محتاج ناظم است؛ اما این امر ربطی به برهان غایی ندارد. در واقع تلائم غایت و ذوالغایه مثل تلائم فاعل و فعل یا علت و معلول از مصادیق نظم به شمار می‌آیند.

در کارکرد این برهان به منزله برهانی کامل و معتبر بر وجود مبدأ هستی، نکات مبهمی وجود داشته و جز شمار اندکی از فلاسفه چون ابن‌رشد و غزالی، کسی از این برهان برای اثبات وجود باری تعالی بهره نبرده است؛ اما از مباحثی چون برهان علت غایی، غایت‌مندی طبیعت و نظام احسن وجود به تفصیل سخن رانده و با هوشیاری تمام متوجه تفکیک این براهین از برهان نظم بوده‌اند.

نظمی که از طریق برهان غایی و نظام احسن وجود اثبات می‌گردد، نتیجه مسانخت فعل با فاعل در سلسله علل فاعلی و یا ناشی از ارتباط ضروری هر فعل با غایت مختص به همان فعل در سلسله علل غایی است. کسانی که به برهان نظم تمسک می‌جویند، چنین نظمی را در نظر ندارند. برهان نظم مشهور بر پایه هماهنگی عناصر یک نظام شکل می‌گیرد؛ آن هماهنگی که در افعال و رفتار عناصر و اعضای مختلف یک مجموعه در تحصیل هدفی معین وجود دارد.

شهید مطهری از جمله متفکران معاصر است که با تفکیک برهان نظم از برهان هدایت، هوشیارانه سعی داشته است این گروه از استدلال‌ها با یکدیگر خلط نگردد. برهان نظم به ساختار طبیعت مربوط است، مطالعه در تشکیلات ساختمانی اشیاء نشان می‌دهد که در ساختمان آنها عقل و حکمت نقش داشته است، اما زاید بر نظام خلقت و ساختمان موجودات، موجودات عالم نشان می‌دهند که پس از آنکه این‌گونه کامل آفریده شده‌اند، در کاری که انجام می‌دهند نیز به گونه‌ای رهبری می‌شوند. شهید مطهری این برهان را «برهان هدایت» می‌نامد که می‌توان آن را تقریری از برهان غایی دانست (مطهری، ۱۳۷۴: ۱۰۴؛ و ۱۳۵۰،

نتیجه

با نظری دقیق می‌توان بین این سه برهان تفاوت‌های عمده‌ای را قائل شد:

۱- برهان نظم مشهور فقط در عالم طبیعت و ماده طرح می‌شود، اما بحث علت غایی و نظام احسن منحصر به نظام عالم مادی نیست و در تمام مراتب وجود جریان دارد، زیرا علل صوری و مادی به بخش خاصی از هستی در جهان طبیعت تعلق دارند، اما علت غایی و فاعلی بدون هیچ‌گونه اختصاصی، برای هر فعلی و در تمامی مراتب وجود ضروری است.

۲- اثبات غایت‌مداری طبیعت و رو به کمال بودن موجودات و نظام احسن وجود از طریق مفاهیم و مقدمات فلسفی صورت می‌گیرد، اما در برهان نظم، اثبات منظوم بودن جهان طبیعت بر پایه مقدمه‌ای تجربی است و با تکیه بر مصداق یا مصادیق خارجی نظم و غایت‌مداری انجام می‌شود.

۳- برهان نظم با توجه به دخیل بودن عنصر مؤلف بودن در مفهوم آن در امر بسیط کارآیی ندارد. اما در برهان غایی امر بسیط نیز ضرورتاً دارای غایتی است، زیرا هر معلولی که فاقد غنای ذاتی باشد، خواه مجرد یا مادی و متحرک یا ساکن، دارای علت غایی است. هر مرتبه از وجود گرایش به کمال دارد و خدا برترین کمال است.

۴- برهان نظم مطالعه ساختمان اشیاست و برهان هدایت - که تقریر دیگری از برهان غایی است - مطالعه شیوه کار آنهاست.

۵- برهان نظم مشهور در تقریرهای سنتی مبتنی بر استدلال تمثیلی و در تقریرهای جدید مبتنی بر استقرا ناقص هستند، اما برهان غایی و برهان نظام احسن وجود استدلال‌های برهانی لمّی محسوب

می‌شوند. بنابراین، برهان نظم در واقع، برهان به معنای مصطلح نیست و اگر با اغماض از تمثیلی یا استقرایی بودن آن نیز صرف‌نظر کنیم، استدلالی آئی به شمار می‌آید.

پی‌نوشت‌ها

(۱) برخی به اشتباه رسالت برهان نظم را در نفی تصادف به معنای انکار علت فاعلی دانسته‌اند (مطهری، ۱۳۷۴: ۶۲ - ۶۳).

(۲) ورنر هایزنبرگ (Werner Heisenberg) فیزیک‌دان آلمانی، برنده جایزه نوبل فیزیک ۱۹۳۲م است. اصل عدم قطعیت هایزنبرگ بیان می‌دارد که هرچه وضع یک الکترون، در یک آرایش آزمایشی، دقیق‌تر اندازه‌گیری شود، میزان عدم قطعیت و هرگونه پیش‌بینی در باب سرعت آن، افزایش می‌یابد.

(۳) هم‌چنین اشاراتی به این برهان را در بخش‌های دیگر اسفار نیز می‌یابیم (برای نمونه ر.ک: ج ۱۶: ۲۰۰؛ ج ۷: ۲۷۹؛ ج ۷: ۲۸۴؛ ج ۶: ۱۹۷؛ ج ۹: ۳۴۷).

منابع

- ۱- ابن سینا. (۱۴۰۶هـ.ق). الشفاء (طبیعیات)، تحقیق ابراهیم مدکور، قم: المؤسسة الجامعیة للدراسات الاسلامیه.
- ۲- _____ (۱۴۰۴هـ.ق). التعليقات، تحقیق و مقدمه عبدالرحمن بدوی، قم: مرکز النشر مکتب الاعلام الاسلامی.
- ۳- _____ (۱۳۸۸). رساله عرشیه، در مجموعه رسائل، ترجمه محمود شهابی، ضیاءالدین دری و محمد مهدی فولادوند، قم: آیت اشراق.
- ۴- ابن رشد. (۱۹۹۸م). فصل المقال فی تقریر ما بین الشریعة و الحکمة من الاتصال، تحقیق

و مقدمه سیدحسین نصر، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۱۶- شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۹۸۱م). **الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه**، ج ۳، ج ۶، ج ۷، بیروت: داراحیاء التراث العربی.

۱۷- _____ (۱۳۸۲). **الشواهد الربوبیة**، مقدمه و تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

۱۸- _____ (۱۳۶۶). **شرح الاصول الکافی**، ج ۱، تصحیح محمد الخواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۱۹- _____ (۱۳۶۲). **رسائل الفلسفی**، تحقیق جلال‌الدین آشتیانی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

۲۰- _____ (بی تا). **شرح الهدایة الاثیریة**، افست از خط میرزا عبدالکریم شیرازی، قم: انتشارات بیدار.

۲۱- صدر، محمدباقر. (۱۴۰۲هـ.ق). **الاسس المنطقیة للاستقراء**، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.

۲۲- الطوسی. (۱۳۵۸). **تمهید الاصول در علم کلام اسلامی**، ترجمه و تعلیقه عبدالحسن مشکوة الدینی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

۲۳- الغزالی، ابوحامد محمد. (بی تا). **احیاء علوم الدین**، بیروت: دارالجبلی.

۲۴- فیض کاشانی، ملا محسن. (۱۳۶۲). **اصول المعارف**، تعلیق و تصحیح و مقدمه جلال‌الدین آشتیانی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

۲۵- کاپلستون، فردریک. (۱۳۷۹). **فرهنگ و تاریخ فلسفه غرب** (دکارت)، ترجمه علی کرباسی زاده اصفهانی، تهران: مؤسسه انتشارات مدینه.

محمد عابد الجابری، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة.

۵- برهیسه، امیل. (۱۹۹۸م). **تاریخ الفلسفة (العصر الوسیط و النهضة)**، ترجمه جورج طرابیشتی، بیروت: دارالطیبعه للطباعة و النشر.

۶- _____ (۱۳۷۷). **تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره تجدد**، تهران: وزرات فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۷- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۵). **تبیین براهین اثبات خدا**، قم: مرکز نشر اسراء.

۸- الحلی، حسن بن یوسف المطهر. (۱۳۷۰). **الباب الحادی عشر**، مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.

۹- دکارت، رنه. (۱۳۶۹). **تأملات در فلسفه اولی**، ترجمه احمد احمدی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۱۰- الرازی، الفخرالدین. (۱۴۰۷هـ.ق). **المطالب العالیة من العلم الالهی**، ج ۱، تحقیق احمد حجازی السقا (بیروت: دارالکتاب العربی).

۱۱- ژیلسون، اتین، **روح فلسفه قرون وسطی**. (۱۳۶۶). ترجمه علی مراد داوودی (تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی).

۱۲- السبحانی، جعفر. (۱۴۰۵هـ.ق). **الله خالق الكون**، قم: المطبعة سیدالشهداء.

۱۳- السبحانی، جعفر. (۱۴۱۱هـ.ق). **الالهیات علی هدی کتاب و السنة و العقل**، ج ۱، به قلم حسن محمد مکی العاملی، قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیة.

۱۴- سبزواری، ملا هادی. (۱۴۰۲هـ.ق). **شرح منظومه (حکمت)**، قم: انتشارات مصطفوی.

۱۵- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۷۲). **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، ج ۳، به تصحیح

- Existence of God**", from The Encyclopedia of philosophy, vol 8, Paul Edwards (ed) USA: Macmillan.
- 40-Aquinas, Thomas. (1992). "**Summa Theologica**", from The Great Books of The Western World, Mortimer, Adler (ed), Chicago: University of Chicago Press.
- 41-Copleston, Frederick. (1962 – 1963). **A History of Philosophy**, vol 1 NewYork: Doubleday.
- 42-Davies, Paul. (1983). **God and the New Physics**. NewYork: Simon and Schuster.
- 43-Descartes, Rene. (1993). **Discourse on Method and Meditations on First Philosophy**, Donald Acress (trans), NewYork: Indianapolis.
- 44-Everitt, Nicholas. (2004). **The Non – Existence of God** London: Routledge.
- 45-Hambourger, Robert. (2003). "**The Argument from Design**", from: Philosophy of Religion, Charles Taliaferro and Paul Griffiths (eds) Oxford: Blakwell.
- 46-Hume, David, Dialogues Concerning Natural Religion, Norman Kemp Smith (ed) NewYork: Social Sciences Pub, 1943).
- 47-Kenny, Antony. (1987). **Reason and Religion**. NewYork: Basil Blackwell.
- 48-Pailin, David. (1986). **Groundwork of Philosophy of Religion**. London: Epworth Press.
- 49-Smart, j.j.c and Haldane. (1996). **Atheism and Theism**. Oxford: Blackwell.
- 50-Swinburne, Richard. (1979). **The Existence of God** Oxford: Clarendon Press.
- 51-Swinburne, Richard. (1988). "**The Argument from Design**", from: Philosophy of Religion: The Big Questions, Eleonore Stump and Michael. J. Murray (eds) Oxford: Blacwell.
- 52-Wehmeier, Sally. (2003). (ed), Oxford Advanced Learner's Dictionary Oxford: Oxford University Press.
- ۲۶-الکندی، اسحاق. (۱۹۵۰). **رسائل الکندی الفلسفیه**، تحقیق هادی ابوریده، قاهره: دارالفکر العربی.
- ۲۷-لاهیجی، عبدالرزاق. (بی تا). **شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام**، اصفهان: انتشارات مهدوی.
- ۲۸-_____ (۱۳۶۴). **سرمایه ایمان**، به تصحیح صادق لاریجانی آملی، تهران: الزهراء.
- ۲۹-_____ (۱۳۷۲). **گوهر مراد**، تصحیح، تحقیق و مقدمه زین العابدین قربانی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۳۰-لایب نیتز، گوتفرد ویلهلم. (۱۳۷۵). **منادولوزی**، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: انتشارات خوارزمی.
- ۳۱-مجتهدی، کریم. (۱۳۸۵). **فلسفه در قرون وسطی**، تهران: امیرکبیر.
- ۳۲-مطهری، مرتضی. (۱۳۶۱). **شرح منظومه**، ج ۲، تهران: انتشارات حکمت.
- ۳۳-_____ (۱۳۷۴). **توحید**، قم: انتشارات صدرا.
- ۳۴-_____ (۱۳۷۵). **علل گرایش به مادی گری**، قم: انتشارات صدرا.
- ۳۵-_____ (۱۳۵۰). **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، ج ۵ [پاورقی]، قم: انتشارات اسلامی.
- ۳۶-_____ (بی تا). **مقالات فلسفی** (مقاله توحید و تکامل)، ج ۱، تهران: انتشارات حکمت.
- ۳۷-نوسبام، مارتا. (۱۳۷۴). **ارسطو**، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: انتشارات طرح نو.
- ۳۸-هیگ، جان. (۱۳۸۲). **اثبات وجود خداوند**، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- 39-Alston, william P. (1967). "**Teleological Argument for the**